# ERKLÄRUNG

VON

# PSALM 47

EINE

BIBLISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG

VON

**WILHELM DIEHL**

CAND. THEOL., MITGLIED DES PREDIGERSEMINARS ZU FRIEDBERG.

GIESSEN

J. RICKER'sche BUCHHANDLUNG

1894.

Dem 47. Psalm geht in *Vers* 1 eine Ueberschrift voraus, die, wie die meisten Kritiker annehmen, spätere Zuthat ist. Ob und inwiefern dieselbe Berechtigung hat, was sie besagt u. s. w., darüber mich zu verbreiten, ist hier nicht meine Aufgabe. Es ist dies auch blos möglich unter Berücksichtigung der anderen Psalmenüberschriften, eine solche ginge aber über die Grenzen unsrer Arbeit hinaus. Aus diesen Gründen gehe ich sofort zur Auslegung des eigentlichen »Psalms« 47 über.

---

*Vers* 2 fordert alle Nationen auf, Jahve zuzujubeln.

תקע כף noch Nah. 3, 19. Prov. 6, 1. 17, 18. 22, 26 vorkommend, allenthalben in der Bedeutung »die Hand einschlagen« und zwar (vgl. Siegfr.-Stade im Hebr. Wörterbuch) entweder in die eines *andern* im Sinn von »sich durch Handschlag verbürgen« (so Prov. 6, 1. 17, 18. 22, 26 stets im Parallelismus zu ערב) oder in seine *eigene* im Sinn von »Beifall klatschen« (so hier als Zeichen der Freude und Nah. 3, 19 ironisch als Gestus der Schadenfreude). Die Exegeten fassen an unsrer Stelle den Ausdruck entweder ganz allgemein (Hengstb., Olsh.) oder in besonderem Sinn als Terminus für das bei Königshuldigungen übliche Händeklatschen (so Stier, Rosenm., Hupf., Bäthg.). Für letzteres spricht, dafs Händeklatschen (הִכָּה כַּף) nach 2 Reg. 11, 12

als Ceremonie beim Regierungsantritt eines Königs zu belegen ist und dann, dafs durch unsren ganzen Psalm hindurch (vgl. unten) der Beginn der Königsherrschaft Jahves das Thema bildet. Interessant ist, dafs sämtliche andren Stellen des A. T.'s, die zum Händeklatschen auffordern, in Beziehung zur mess. Hoffnung stehen. So fordert ψ 98, 8 die Ströme auf zu Jubel und Händeklatschen, denn Jahve erscheine eben, das Erdreich zu richten, und Jes. 55, 12 spricht davon, dafs bei der Rückkehr der Gemeinde aus dem Exil d. h. bei Beginn des mess. Reichs Berge und Hügel frohlocken und alle Bäume des Feldes in die Hände klatschen werden (מחא כף an diesen 2 Stellen; ironisch noch Ez. 25, 6).

הֵרִיעַ ist ein Terminus für laute Freudenbezeugung und steht in dieser Bedeutung in der alten Sprache hauptsächlich für den Ruf der Krieger, sei es beim Nahen des Feindes (Allarm so Hos. 5, 8. Joel 2, 1. Jud. 7, 21 15, 14) sei es in und nach der Schlacht (Kriegs- und Siegesgeschrei Jes. 42, 13. Jer. 50, 15. 1 Sam. 17, 20. 52. 4, 5. Jos. 6, 5. 10. 16. 20) sei es bei Begrüfsung des Königs (1 Sam. 10, 24). In solcher Bedeutung steht es oft neben תקע בשופר, doch ist es damit nicht identisch, überhaupt weist keine alte Stelle darauf, dafs das הריע mit einem Instrument hervorgebracht wurde (vgl. zur Begründung bes. Jes. 42, 13 und Jos. 6, 5, »wenn man bläst, soll das ganze Volk jauchzen«). Dies geschah aber ohne Zweifel in nachexilischer Zeit, denn in ihr ist הריע nicht blofs jeder Jubelruf (Hiob 38, 7 vom Lob der Engel, vgl. auch Esr. 3, 11—13), ja sogar jedes laute Schreien (Klage Mich. 4, 9 und Jes. 15, 4) sondern zuweilen Musik mit einem besonderen Instrument oder eine bestimmte Art Musik und wird von תקע, dem kurzen Stofs, Num. 10, 7 ausdrücklich unterschieden. In letzterem Sinn redet man von einem הריע בחצצרות Num. 10, 9, von צלצלי תרועה ψ 150, 5, חצצרות הת' 2 Chr. 13, 12. Num. 31, 6.

Im Psalter steht הריע vom Jauchzen des siegenden Feindes 41, 12, dann von der Huldigung, die die Gemeinde (81, 2. 95, 2) oder die ganze Welt (66, 1. 98, 4. 6. 100, 1) Jahve darbringt. Man hat dabei wohl an Freudenrufe zu denken, nicht an eine besondere Musik (dies trotz 98, 6, wo mit הריע Trompetenblasen verbunden zu sein scheint).

Wie bei תקעו כף herrscht auch bei הריעו Streit, ob man dabei an eine allgemeine Freudenbezeugung oder den Huldigungsruf für den König zu denken habe. Nun steht aufser allem Zweifel, dafs an vielen Stellen das Wort keine besondre Bedeutung zu haben scheint (so ψ 66, 1. 81, 2. 100, 1), an andren dagegen ist die Beziehung auf das Königtum Jahves oder des Messias nicht zu verkennen. So z. B. ψ 98, 4. 6 »jauchzet לפני המלך יהוה«, dann ψ 95, 1 »wir wollen zujauchzen dem Fels unsrer Hülfe«, nämlich, wie es nachher heifst, »dem grofsen König Jahve.« Dann Zef. 3, 14 »jauchze o Zion! rufe laut Israel etc. . . . denn der Herr hat deine Strafe weggenommen und deine Feinde hinweggeräumt; der Herr, Israels König, ist bei dir.« Hier ist doch deutlich הריע der Freudenruf über den Beginn des mess. Reiches d. h. der Königsherrschaft Jahve's. Endlich Sach. 9, 9 »jauchze Tochter Zion, denn dein König zieht bei dir ein etc.« Wenn wir nun noch beachten, dafs nach 1 Sam. 10 das הריע ein Teil der üblichen Ceremonien bei der Wahl und Inthronisation eines Königs war, weiterhin, dafs Num. 23, 21 von einer תרועת מלך die Rede ist, so wird man auch in unsrem Psalm, der doch allenthalben von Jahve als einem König redet, in הריע den Huldigungsruf zu erkennen haben.

Die Völker sollen den Ruf der Freude erheben für אלהים. Elohim ist hier, wie sonst in der Psalmengruppe 42—83 Ersatz für ein ursprünglich vorhandenes יהוה. Deshalb können wir unsre Stelle zusammennehmen mit ψ 98, 4. 100, 1 הריעו ליהוה.

בקול רנה. רנה ist ein Lieblingsausdruck des Dtjes. und

kommt bei ihm vor 48, 20[1]), dann in den Phrasen בוא ברנה 51, 11, פצח רנה 44, 23. 49, 13. 54, 1. 55, 12 und der Psalmen, in denen es an folgenden Stellen steht: 1) parallel תפלה Ps. 17, 1. 61, 2. 88, 3, תחנה 119, 169, dann noch 106, 44. 142, 7, allenthalben im Sinn eines flehentlichen Rufens und Betens zu Gott. 2) parallel שחק Ps. 126, 2, ששון 105, 43, im Gegensatz zu דמעה 126, 5. 6 und בכי 30, 6 den lauten Jubel bezeichnend, so besonders in der Zusammensetzung קול רנה 42, 5. 118, 15, dann noch 107, 22. Da Prov. 11, 10[2]). 1 Reg. 8, 28[3]) (= 2 Chr. 6, 19). 2 Chr. 20, 22. Zef. 3, 17[4]). Jes. 14, 7. 35, 10[5]) nachexilisch sind, so läſst sich רנה in vorexilischen Stücken blos Jer. 7, 16. 11, 14[6]) (beidemale רנה ותפלה), 14, 12 belegen, allenthalben im Sinn eines flehentlichen Bittgebetes. Bemerkt sei, daſs bei Dtjes. das Wort fast stets das Jauchzen aller Welt, der Berge und Hügel (44, 23. 49, 13) bei Beginn des mess. Reiches bedeutet. Ist dies nun auch im Psalter nicht überall der Fall, so beweisen doch die Stellen bei Dtjesaia klar und deutlich, daſs auch ψ 47, 2 an die mess. Zeit gedacht sein könnte. Daſs dies anzunehmen nötig ist, daſs V. 2 dann erst verständlich wird, wenn wir ihn messianisch deuten, kann uns die Betrachtung des Wortes עמים lehren. עמים ist im ganzen Psalter eine Bezeichnung für heidnische Nationen. Wenn

---

[1]) Jes. 43, 14 kommt nicht in Betracht, weil völlig verderbt.

[2]) Längere genaue Beschäftigung mit dem Sprachgebrauch und den relig. Ideen der Proverbien haben mich zur Überzeugung gebracht, daſs in ihnen ein Produkt der nachexilischen Zeit vorliegt und daſs sie jünger sind als der Grundstock des Psalters.

[3]) 1 Reg. 8, 28 von Dtjesaia abhängig vgl. Cornill, Einleitung S. 128.

[4]) Zef. 3 weise ich mit Stade, Geschichte des Volkes Isr. Bd. I S. 644 Anm. 3 und Schwally, Z. A. T. W. 1890 S. 230 ff. in die nachexilische Zeit.

[5]) vgl. Dillmann, Jesaia 5. Aufl. S. 126 f.

[6]) 1 Reg. 22, 36 ist רנה ganz unsicher, vgl. die LXX.

manche Exegeten darin eine Bezeichnung auch für die israelitischen Stämme sehen wollen (so z. B. Hupfeld), so ist dem entgegenzuhalten, dafs die Stellen, die man für diesen Sprachgebrauch gewöhnlich als Belege anführt, Dt. 32, 8. 33, 3. Hos. 10, 14. Mich. 1, 2[a]; diese Bedeutung nicht enthalten, vgl. Stade im Hebr. Wörterbuch. Mich. 1, 2 wendet sich der Prophet an alle Nationen, wie das parallele Glied »Erde und was sie füllt« besagt[1]); Hos. 10, 14 ist mit Wellh. V. בעריך zu lesen; Dt. 32, 8 sind die עמים (vgl. das parallele Glied גוים) die heidnischen Nationen; Dt. 33, 3 ist mit LXX עמו zu lesen. Ist Jes. 3, 13 echt, so ist עַמּוֹ zu lesen; ist es secundär, so ist an die Heiden gedacht. קְהַל עַמִּים bei PC Gen. 28, 3. 48, 4. ist, wie der parallele Ausdruck קְהַל גּוֹיִם 35, 11 zeigt, dichterische Hyperbel. Die Exegeten, welche an die Stämme denken, haben darauf nicht geachtet. — עמים sind im A. T. entweder die Nationen der Erde oder die Volksgenossen (vgl. Stade G. d. V. I. I S. 393 und Krenkel, Z. A. T. W. 1888 S. 280 ff.) Letztere Bedeutung pafst nicht in unsren Zusammenhang, findet sich zudem nirgends im Psalter sondern nur in einigen archaistischen Phrasen in Hg und PC, dann Ez. 18, 18 — damit ist ferner zusammenzustellen der sg. m. Suffix עַמִּי Gen. 19, 38 (es ist die einzige Stelle, in der sich der sg. erhalten hat) — in der Pluralform mit Suffix עֲמָמֶיךָ Ri. 5, 14 und in einigen Eigennamen. Somit sind die עמים an unsrer Stelle die Heidenvölker.

Unser Psalm fordert also alle Heidenvölker auf, Jahve zuzujauchzen. Ähnliche Aufforderungen finden sich ψ 66. 68. 96. 98. 138 und 148. Was gab dem Psalmisten zu diesem Wunsche wohl Veranlassung, weshalb sollen die Heidenvölker alle Jahve zujubeln?

Die meisten Exegeten denken an ein Ereignis der

---

[1]) vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V, 132.

Gegenwart, an einen Machterweis, in dem besonders deutlich Jahve's Allmacht und Einzigkeit an den Tag trat. Andre sagen, man habe nach einer besondren Veranlassung in der politischen Lage nicht zu suchen. Was uns hier entgegentrete, habe seine Veranlassung in dem tiefen Bewufstsein des Psalmisten von Jahve's Gröfse und Erhabenheit über die Götter der Heiden.

Wir werden über diese Frage nur dann richtig entscheiden können, wenn wir ähnlich lautende Stellen im Psalter zur Vergleichung heranziehen. So z. B. ψ 66. Dort ist die Aufforderung an die Heiden ausdrücklich damit begründet, dafs Jahve grofse Thaten, furchtbare Werke gethan hat (V. 5ff). Ebenso ψ 98: Jahve that Wunder, er hat vor den Völkern seine Gerechtigkeit kund gethan, das sah alle Welt, deshalb sollen jauchzen alle Enden der Erde, Meer und Ströme, ja auch die Berge sollen sich freuen. Oder ψ 96: Himmel und Erde, Meer und Feld, alle Bäume des Waldes sollen Jahve zujauchzen, denn Jahve hat seine Herrschaft begonnen. Sie alle und ebenso ψ 47 sind unverständlich, wenn man glaubt, das blofse Bewufstsein von Jahves Gröfse habe zu diesen Liedern begeistert. Denn dafs Ereignisse, die der Welt erkennbar sind und vor ihren Augen sich abspielten, hier geschildert werden, ist überall deutlich zu erkennen. Mit Recht geben deshalb die meisten Exegeten dies zu. Aber ebenso unverständlich wären diese Stellen, wenn politische Ereignisse der Gegenwart des Psalmisten oder auch der Vergangenheit des Volks besungen würden. Denn die Aufforderung an alle Welt, hierüber zu jubeln, wäre nicht zu begreifen. Es wäre das eine Selbsttäuschung gewesen, die in der Geschichte ihres Gleichen nicht haben dürfte, ganz besonders deshalb, weil diese Lieder doch im offiziellen Gottesdienst gesungen wurden.

Freilich hat man diesen Anstofs schon lange erkannt, allein das Mittel, mit dem man ihn wegzuschaffen suchte,

reicht nicht an allen Stellen aus. Man glaubte, die auffallendsten Stellen als Wunsch für die Zukunft fassen zu dürfen. Allein wie soll man denn Stellen wie ψ 98, 3 »es sahen alle Enden der Erde das Heil unsres Gottes« oder ψ 138, 4 »es preisen dich die Könige der Erde, denn sie haben Worte deines Mundes gehört«, deuten? Mufste nicht Israel in vor- und nachexilischer Zeit aus der Betrachtung seiner Lage zu ganz anderen Anschauungen kommen? Und wie vereint sich mit solcher Auffassung der Psalmen das den ganzen Psalter beherrschende Gefühl der Bedrückung durch fremde Völker? Es ist ganz unmöglich, und zwar hier schon, der Consequenz auszuweichen, dafs die Psalmen, wenn sie die Heiden auffordern zum Preise Jahve's — und zwar alle Heiden — an die Zukunft denken, an die Zeit des mess. Gerichtes und der mess. Herrschaft, wo die ganze Welt, die ganze Natur sogar, Gott zujubelt und zujubeln mufs, wo alle Welt seine an Israel bewiesene Gerechtigkeit preisen mufs.

Es wird daher im Folgenden unsere Aufgabe sein, nachzusehen, ob diese zuerst von Stade (Z. f. Th. u. K. 1892, II S. 369 bis 413) empfohlene Deutung unsres Psalms aus der mess. Hoffnung heraus sich durchführen läfst, ohne Widersprüche hervorzurufen.

Vers 3 gibt den Grund an für die Aufforderung in Vers 2: Jahve der Höchste ist furchtbar, ein grofser König über die ganze Erde.

עליון wird von Jahve in dem Psalter gebraucht a) als Prädikat 83, 19. 97, 9. b) als appositionelles Adjektiv in den Zusammensetzungen יהוה עליון 7, 18, אל עליון 78, 35, אלהים עליון 57, 3. 78, 56. c) als selbständiger Gottesname 18, 14. 9, 3. 21, 8. 46, 5. 50, 14. 73, 11. 77, 11. 78, 17. 82, 6. 87, 5. 91, 1. 9. 92, 2. 107, 11. Wie der מלך עליון erhaben ist (89, 28) über die andren Könige der Erde, so ist Jahve als אל עליון (78, 35) erhaben über alle Elohim (97, 9). Sehen wir uns sonst im A. T. nach diesem Titel

Jahve's um, so finden wir ihn blos an sehr späten Stellen wie Gen. 14, 18. 19. 20. 22. [1]) Jes. 14, 14 (frühestens exilisch), Threni 3, 35. 38 [2]), Dt. 32, 8 [3]), dann in den aramäischen Formen עִלָּיָא Dan. 3, 26. 32. 4, 14. 21. 22. 29. 31. 5, 18. 21. 7, 25 und עליונין Dan. 7, 18. 22. 25. 27. Allerdings kommt er noch Num. 24, 16 vor, an einer Stelle, die nach der Meinung der Kritiker aus JE stammen soll. Da noch Cheyne, the origin of the psalter S. 84, trotzdem er mit Recht den Namen עליון zur Polemik gegen Hitzig verwendet, an dem hohen Alter des Bileamsegens festhält, mir aber grade dies Wort עליון für nachexilische Abfassung von ψ 47 entscheidend zu sein scheint, so füge ich hier eine Aufzählung der wichtigsten Gründe bei, die für nachexilische Herkunft aller Bileamsprüche, wenigstens in ihrer jetzigen Form, mir zu sprechen scheinen. Ich thue dies auch ganz besonders deshalb, weil Wellhausen, Proleg. S. 264 Anm. 1 und Stade, Geschichte des Volkes Israel I S. 155 mit ihrer Auslegung mir nicht Recht zu haben scheinen. Meiner Ansicht nach macht es schon der ganze religiöse Habitus unmöglich, sie aus E herzuleiten (so Stade), oder sie auf Sauls und Davids Königtum zu beziehen (Wellh.) Meine Gründe sind:

1) Der Name Jakob für ganz Israel ist erst seit Dtjesaia allgemein, vorher nur selten zu belegen.

2) Das Alleinwohnen Israels (23, 9) und das sich nicht rechnen unter die Völker widerspricht den vorexil. Anschauungen von Israels Stellung zur Welt und ist erst als Folge der Predigt Ezechiels zu begreifen (ähnlich Mich. 7, 14).

3) אֵל und יהוה sind als Synonyma behandelt (24, 4)

---

[1]) vgl. Smend, Alttest. Religionsgeschichte S. 139 Anm.

[2]) vgl. Budde, Z. A. T. W. 1882 S. 46 und Stade, Geschichte des Volkes Israel I 701 Anm.

[3]) frühestens exilisch vgl. Stade, Z. A. T. W. 1885 S 297 ff.

und zwar so, daſs für den Verfasser Jahve der einzige אֵל zu sein scheint; dies ist erst eine Folge von Dtjes.

4) Assurs Untergang steht dem Vf. vor Augen, wir kommen damit mindestens ins Exil.

5) Der vorexil. Religion völlig widersprechend ist, daſs Bileam der Heide die Erkenntnis des Höchsten vernimmt (24, 16), göttliche Reden hört (24, 4. 16), Gottes Gesichte schaut (24, 4).

6) Kittim scheint hier nicht wie bei Jeremias (2, 10) die kleine Insel sondern die von Westen kommende Weltmacht zu sein, wobei zu beachten ist, daſs auch bei Daniel (11, 30) die Schiffe von Kittim die Katastrophe herbeiführen.

7) Der Gottesname שַׁדַּי (24, 4. 16) kommt sonst blos in späten Stellen vor, nämlich seit Ezechiel (2) bei Hiob (31), Joel (1), PC (7), Rut (2), Psalmen (2) und Jes. 13, 6.

8) Ebenso ist jung die Hoffnung auf einen mess. König 24, 17 f., die erst nach Authören des politischen Königtums möglich war und zu belegen ist.

9) Die Sprüche sind stark abhängig von älteren Stücken wie Gen. 27, 29. 49, 9 auch Jer. 48, 45. (vgl. auch Delitzsch, Mess. Weiss. S. 48). Daſs בן־אדם erst seit Ezechiel als term. technicus in die Sprache eingeführt ist (bei ihm 86 mal, nach ihm 42 mal, vor ihm nirgends), sei blos nebenbei erwähnt.

Ich freue mich mit Delitzsch, Mess. Weiss. S. 46 darin übereinzustimmen, »daſs Bileam einen Einblick in die Zukunft Israels bekam, dessen Tragweite nur an dem 2. Teil des Buchs Sacharia und dem Buch Daniel seines Gleichen hat«, doch ziehe ich daraus auch den Schluſs, daſs Num. 23. 24 wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt mit diesen beiden Schriften in die nachexil. Zeit fällt. Die Bileamsprüche sind in die alte Erzählung von JE eingefügt, dies beweiſst allein schon der Ausdruck אחרית הימים

24, 14[1]), der nicht Interpolation ist (so Stärk Z. A. T. W. 1891 S. 247 ff.) sondern von dem nachexilischen Redaktor stammt.

Um auf unseren Ausgangspunkt zurückzukommen, so haben wir also festzuhalten, dafs עליון von Jahve blos in nachexil. Stellen zu belegen ist. Mit Recht hat Cheyne darauf hingewiesen, dafs bei Jesaja dieser Titel sich nicht finde, dafs Jes. also ψ 47 nicht gedichtet haben könne (gegen Hitzig). Aber Jes. kann עליון auch garnicht gekannt haben, dafür war seine Gottesvorstellung noch nicht entwickelt genug. Deshalb ist auch der Einwurf Bäthgens[2]) gegen Cheyne, dafs der Name Jahve Elion trotzdem zu Jesaja's Zeiten bekannt gewesen sein könne, ohne besondere Bedeutung. Solange sich keine vorexilische Stelle für עליון auffinden läfst, und solange es nicht nachgewiesen ist, dafs man vor dem Exil schon in Jahve den Weltschöpfer[3]) und Weltengott sah, mufs man diesen Titel Jahve's in die exilische und nachexilische Zeit verweisen.

Die Frage, ob in unserem Psalm עליון als Attribut (Bäthg.) oder als Prädikat (Hitz., Hupf.) aufzufassen sei, wird wohl zu Gunsten des Ersteren entschieden werden müssen, da יהוה עליון ψ 7, 18 und in den Elohimpsalmen ψ 57, 3. 78, 56 zu belegen ist.

Von diesem Gott heifst es nun, er sei נורא. Auch hier gilt ähnliches wie bei עליון. Mit Ausnahme der Psalmen (ψ 47, 3. 66, 5. 68, 36. 76, 5. 8. 13. 89, 8. 96, 4)

---

1) Ohne von Stärk's Aufsatz zu wissen, war ich durch Betrachtung der Stellen, die diesen Ausdruck enthalten, zu demselben Resultat gelangt. Blos darin weiche ich von ihm ab, dafs ich von allem Anfang an Num. 24, 14 nicht als Interpol. ansah.

2) vgl. Com. zu den Psalmen S. XXVI.

3) Dem scheint allerdings Am. 4, 13. 5, 8 f. 9, 5 f. zu widersprechen, allein diese Stellen sind Zusätze eines Späteren, sie passen nicht in Amos Gedankenwelt und sprengen zudem den Zusammenhang (vgl. Stade, G-I. I 571, Schwally, das Leben nach dem Tode etc. S. 90 Anm. 2, Wellhausen, Skizzen V S. 79.

kommt נורא als Attribut Jahves Dt. 7, 21. 10, 17. Neh. 1, 5. 4, 8. 9, 32. Job 37, 22. Zef. 2, 11. Dan. 9, 4 vor, d. h. da Zef. 2, 11 entweder Einschub (so Schwally, Z. A. T. W. 1890 S. 192) oder Textfehler (so Buhl Z. A. T. W. 1885 S. 182, der mit LXX נראה liest) ist, auffallender Weise an lauter jungen Stellen. Nicht zu unterschätzen ist die Beobachtung, dafs es öfters als Epitheton des Gerichtstags Jahves auftritt (so Joel 2, 11. 3, 4. Mal. 3, 23). Ich glaube, dafs an unsrer Stelle die vernichtende Seite an Jahve's Heiligkeit, das, was besonders zu fürchten an ihm ist, gemeint ist, die sich ja nach dem Glauben des Judentums besonders am Gerichtstag Jahve's entfalten soll. Zugleich liegt aber in dem Ausdruck die absolute Unnahbarkeit, das absolute Übergeordnetsein über alles Weltliche, wie uns dies Ausdrücke wie נ׳ על־כל־אלהים ψ 96, 4, (1 Chr. 16, 25 ist Citat davon) dann נ׳ על־כל־סבביו ψ 89, 8 נ׳ למלכי־ארץ 76, 13, נ׳ על־בני אדם ψ 66, 5, und an unsrer Stelle נ׳ על־כל־הארץ beweisen. Damit ist aber auch klar, weshalb das Attribut נורא nur in späten Stellen zu finden ist. Die transcendentale Auffassung, wie sie in all den angegebenen Ausdrücken vorliegt, ist erst im Judentum zu finden, denn sie ist — natürlich in ihrer Ausgestaltung — ein Resultat von Ezechiels Heiligkeitsbegriff. So verstehn wir es auch, dafs אל גדול ונורא Dt. 7, 21, האל הגדול והנורא Dan. 9, 4. Neh. 1, 5, אדני הגדול והנורא Neh. 4, 8, האל הגדול הגבור והנורא Dt. 10, 17 vgl. Neh. 9, 32 und אלוה נורא Hiob 37, 22 in nachexil. Zeit ganz geläufige Bezeichnungen Jahve's waren. Jedenfalls ist sicher, dafs sich im A. T. keine Stelle aus vorexil. Zeit findet, die Jahve als נ׳ על־כל־הארץ bezeichnete.

Endlich heifst Jahve in unsrem interessanten Verse מלך גדול. Auch hier gilt das Gleiche wie von den beiden andern Titeln. Jahve als den König der Heiden und König der Welt kennt erst das Exil. Freilich hiefs Jahve schon in alter Zeit מלך, so z. B. Jes. 6, 5 und vielleicht auch

Jer. 8, 19, dann in Namenzusammensetzungen wie מלכישוע, vielleicht auch Ebedmelech, Natanmelech, Abimelech, Achimelech nnd Malkija. Doch sind diese Beispiele gering an Zahl gegenüber denen der späteren Zeit, was wohl damit zusammenhängen mag, dafs der Name מלך für ein Kultobjekt Israels wegen des assyrischen Melechkultes zeitweilig sehr anstöfsig war [1]). In nachexilischen Stellen sind aufser den obengenannten noch Namen zu belegen wie Elimelech, Malkizedek (ähnl. Zedekia, Adonizedek), Malkiram (ähnl. Jehoram, Adoniram), Malkiel. Neu ist hier aber nicht blos die Häufigkeit sondern, dafs Jahve als מֶלֶךְ 1) der mess. König Israels und 2) der König der ganzen Welt ist. Es sind die Stellen: מ' יעקב Jes. 41, 21, מ' ישראל Jes. 44, 6, מלכנו Jes. 33, 22 [2]), מלככם Jes. 43, 15. 1 Sam. 12, 12 [3]), מ' גדול Mal. 1, 14, מ' ישראל Zef. 3, 15, מלך על־כל־הארץ Sach. 14, 9 [4]), מ' יהוה צבאות Sach. 14, 16. 17., מ' הגוים Jer. 10, 7 [5]), מ' עולם 10, 10, המ' יהוה צבאות Jer. 46, 18. 48, 15. 51, 57 [6]) und מלך שמיא Dan. 4, 34.

Was die Bedeutung dieses Titels Jahves anlangt, so ergibt eine genaue Betrachtung der Stellen, dafs er in Beziehung steht zum mess. Reiche. Jahve wird an vielen dieser Stellen König genannt, weil er verheifsen hat, sein Reich in Israel heraufzuführen.

---

1) Ähnlich ging es ja auch mit dem Namen בעל vgl. Stade, G. I. I. 181 Anm. 1., Smend, Alttest. Religgesch. S. 51 Anm. 1.

2) Stade versetzt Cap. 33 mit 32 in spätre Zeit (vgl. Z. A. T. W. 1884, 256 ff.) Der Habitus der zwei Kapitelzwingt förmlich zu dieser Annahme.

3) 1 Sam. 12, 12 sehr jung vgl. Wellh. Proleg. S. 264 f.

4) Hinsichtlich Sach. 9—14 teile ich die Ansicht Stades, Z. A. T. W. 1881/82,

5) Die Unechtheit von Jer. 10, 1—16 ist von Hitzig, Movers, De Wette zugestanden und wohl nicht mehr zweifelhaft.

6) Vgl. Stade, Gesch. I 646 Anm. 2, dann zu Cp. 46—49 Schwally, Z. A. T. W. 1888, zu Cp. 50. 51 Budde, Jahrb. f. d. deutsche Theol. XXIII.

So bei Dtjesaia. Bei ihm ist מלך Synonym zu גֹּאֵל, dem »Erlöser« (44, 6). Erlöser aber heifst Jahve nicht deshalb, weil er Israel schon erlöst hätte — denn es ist ja noch im Exil und in der Knechtschaft — sondern weil er Israel erlösen will, was der Prophet mit geistigem Auge schon vollzogen sieht. Grade wie Dtjes. den, der die Gemeinde nach ihrer Bekehrung erlösen und befreien wird (vgl. Jes. 44, 22 שׁוּבָה אֵלַי כִּי גְאַלְתִּיךָ), jetzt schon גאל ישראל (49, 7, dann ähnlich 41, 14. 47, 4. 49, 26. 54, 5. 60, 16. 48, 17. 44, 24. 63, 16) nennen kann, kann er den, der erst in messianischer Zeit König seines Volkes sein wird, (vgl. bes. Jes. 52, 7 »wie lieblich sind die Füfse des Freudenboten, . . . . . der zu Zion spricht: Dein Gott hat seine Herrschaft angetreten«) jetzt schon König Israels nennen.

Dieselbe mess. Färbung hat das Wort in der nachexilischen Stelle Jes. 33, 17. 22 »der in Gerechtigkeit wandelt, wird den König[1]) sehen in seiner Schönheit . . ., denn Jahve ist es, der uns Recht schafft, unser Führer und König, der wird uns helfen.« Alles ist zukünftig, denn wie Jahve erst im mess. Reich Israels שופט gegen die Heiden sein wird, so auch dann erst sein Führer und König im Kampf gegen die Heidenwelt; allein den Frommen steht Jahve eben schon in all diesen Eigenschaften und Thätigkeiten, als Richter über die Heiden, als Führer seines Volkes, als König seiner sieghaften Gemeinde vor Augen, wenn die Gegenwart sie auch eines andren belehrt. Weiter sei auf Zef. 3, 15 hingewiesen: »an jenem Tage (d. h. in der mess. Zeit) . . . juble Zion etc., denn Jahve hat deine Strafen beseitigt, dich von deinen Feinden befreit, der König Israels, Jahve, ist in deiner Mitte.« Endlich sei noch auf 2 Stellen hingewiesen Obadja V. 21[2]) und

---

[1]) Ich sehe in dem מלך in Vers 17 nicht den messianischen sondern Jahve wie in Vers 22. Anders Dillm. z. St.

[2]) Den zweiten Teil des Ob. halte ich für jung.

Sach. 14, 9. An der ersten heifst es: »Retter werden auf den Berg Zion ziehen, um das Gebirg Esau zu richten und dann wird Jahve die Herrschaft zu Teil werden.« Sach. 14, 9: »dann (d. h. am Tag Jahve's) wird Jahve werden zum מלך גדול על־כל־הארץ, an diesem Tag wird Jahve der einzige sein und sein Name der einzige.« Aus beiden Stellen geht ohne Zweifel hervor, dafs die Verfasser den Gedanken, Jahve sei eben schon König, nicht vollziehen können. Wenn sie an andern Stellen ihn trotzdem so nennen, so mufs dieser Titel messianisch gefafst werden also im Sinn von »König des zukünftigen mess. Reiches.«

Von dieser Beobachtung aus ergibt sich für uns die Aufgabe, die Psalmenstellen ins Auge zu fassen und zu untersuchen, ob diese mess. Deutung, die auf die meisten alttest. Stellen pafst, auch hier am Platze ist. Vorderhand sei festgestellt, dafs das Attribut מלך für Jahve auffallend oft im Psalter zu finden ist, nämlich öfter als im ganzen sonstigen A. T. zusammen. Die Stellen sind: ψ 5, 3. 10, 16. 24, 7. 8. 9. 10. 29, 10. 44, 5. 47, 3. 7. 48, 3. 68, 25. 74, 12. 84, 4. 89, 19. 95, 3. 98, 6. 99, 4. 145, 1. 149, 2. Davon bringen den Melechtitel in Verbindung mit der mess. Zeit ψ 24 »macht die Thore weit etc., dafs der König der Ehren einziehe«; dann 10, 16, wo es auf die Schilderung des Thuns der Feinde heifst: »Auf! Jahve .... zerbrich den Arm der Gottlosen ... Jahve ist König auf immer und ewig, alle Feinde sind aus seinem Land geschwunden.« Dann ψ 68, 25. Der Psalm schildert zuerst die Heimführung der Exulanten[1]) aus Basan und den Tiefen des Meeres, dann die Vernichtung der Feinde (V. 24) und den Triumphzug Gottes in sein Heiligtum als eines »Königs.« Dann ψ 149, 2: Man soll Jahve preisen, den König, der V. 7. Rache vollstreckt an den Heiden.

[1]) Vgl. zu dieser Auffassung Stade, Z. A. T. W. 1881 S. 24.

Dann ψ 98, 6, wo die ganze Natur aufgefordert wird, dem König zuzujauchzen, der da erscheint, die Welt zu richten. Dann 29, 10: Jahve thront über der Sintflut, (die er vorher V. 3—9 angerichtet hat)[1]) und wird thronen als König in Ewigkeit. Endlich 48, 3, wo das Zion des mess. Reiches heifst »die Stadt des grofsen Königs.«

Anderen Psalmen dagegen fehlt diese Beziehung zur mess. Zeit völlig (so 5, 3. 84, 4. 74, 12. 44, 5. 99, 4. 95, 3. 145, 1), ja ψ 74, 12 spricht es offen aus, Jahve sei von jeher König gewesen. Woher diese Auffassung kommt, soll hier noch nicht erörtert werden. Festgehalten sei blos, dafs nirgends sich eine Stelle findet, die Jahve als König der ganzen Welt preist und nicht an die mess. Zeit dächte.

Beachtet man dies, so mufs man zum Schlufs kommen, dafs ψ 47, wenn er Jahve als König der Welt preist, unmöglich auf eine dem Vf. naheliegende geschichtliche Thatsache bezogen werden kann, sei es auf einen Sieg über die Philister (Hitzig), sei es auf den Gebetssieg im Lobethal (2 Chr. 20)[2]), sei es auf die Besiegung der Edomiter durch Hyrkan (Olsh.), sei es auf die Rückkehr aus dem Exil (Ew. Bäthg.) Was den Vf. zu diesem Jubel und zu diesem gewaltigen Bewufstsein, dafs Jahve König der Welt sei, begeistert hat, mufs etwas gröfseres sein. Das, was die üppige Phantasie eines Deuterosacharia erst von der glückseligen mess. Zeit erwarten konnte, nämlich dafs Jahve zum König seines Landes und dann der ganzen Welt werden wird, das können die Psalmen und so auch ψ 47 nicht zu einem selbst den Heiden erkennbaren Faktum machen. Und thun sie es, dann ist der Schlufs un-

[1]) Ich halte diese Auffassung für richtiger als diejenige Bäthgens, der in V. 10a an die Urzeit denkt.

[2]) So Hengstb. und Del. Dafs die ganze Geschichte unhistorisch und eine junge Legende ist, sei blos nebenbei erwähnt. Vgl. Graf, die gesch. Bücher S. 143 f., dann Wellh., Prolegom. S. 214 f.

umgänglich, den ja schon die Analyse der Psalmenstellen uns an die Hand gibt, nämlich dafs auch sie wie Dtsach. an die mess. Zukunft denken und das, was sie von ihr erst erhoffen, zu einer in der Zukunft vollendeten Thatsache machen.

Was hier über מלך gesagt wurde, findet in synonymen Ausdrücken seine Bestätigung. Ich erwähne z. B. אדון. Dieser Name für Jahve ist schon Ex. 23, 17 zu belegen, אדון כל־הארץ im Sinn von »Herr der ganzen Welt« dagegen blos in späten und blos in messianischen Stellen (vgl. Mich. 4, 13 [1]) Sach. 4, 14. 6, 5. ψ 97, 5; die Stellen Jos. 3, 11. 13 gehören nicht hierher, weil כל־הארץ in ihnen das ganze Land Kanaan bedeutet) [2]). Ebenso ist es mit מֹשֵׁל. Jahve wird als Herrscher der Heiden blos in jungen *mess.* Stellen bezeichnet (vgl. ψ 22, 29. 66, 7. 59, 14), Herrscher Israels heifst er dagegen nach Anschauung einzelner Psalmen von jeher (145, 13. 114, 2. 103, 22).

Zum Schlufs noch ein Wort über גדול. Jahve heifst מ׳ גדול noch ψ 95, 3. Mal. 1, 14. ψ 48, 3, auffallender Weise stets in seinem Verhältnis zu den Heiden. So Mal. 1, 14 »ich bin ein grofser König und mein Name ist gefürchtet unter den Heiden«, dann ψ 95, 3. »ein grofser König über allen Göttern« d. h. den Schutzpatronen der anderen Völker. Ebenso ψ 48, 3. Vielleicht ist dieser Name entstanden in Anlehnung an den Titel des Königs von Assur, dem auch viele Nationen gehorchten und der deshalb המלך הגדול hiefs (2 Reg. 18, 19. 28 = Jes. 36, 4. 13).

Hat Vers 3 den Grund zum Loben Jahves im Allgemeinen angegeben, so führen Vers 4. 5 nun die speziellen

---

1) Über Mich. IV vgl. Stade, Z.A.T.W. 1881 161—172. 1883, 1 ff. 1884, 291 ff., wo der Beweis erbracht ist, dafs Cp. IV wie Cp. V ein sekundäres Stück ist. Dies hinderte freilich nicht, dafs mehrfache Überarbeitungen auch daran sich anschlossen. Vgl. auch Wellhausen, Skizzen V. S. 139 ff.

2) Aufserdem sind sie Glossen vgl. Couard, Z. A. T. W. 1892, 68.

Fälle an, in denen Jahves Einzigkeit und Macht sich gezeigt hat: Jahve hat Völker unter uns getrieben und Nationen unter unsre Füſse. Er wählte uns unsren Erbbesitz aus, Jakobs Stolz, den er liebgewonnen.

Eine viel umstrittene Frage ist, wie diese 2 Verse aufzufassen seien, ob als Bericht über eine geschehene Unterwerfung und dann entweder auf die Kanaanäerausrottung gehend (so Bäthg., Hupf., Cheyne) oder auf einen Sieg zu Zeiten des Verfassers (Olsh., Hitz.) oder als Wunsch auf eine zukünftige Unterwerfung. Was die letztere Ansicht betrifft, so findet sie allerdings in ידבר und יבחר, die als Jussive aufgefaſst werden können, scheinbar eine Stütze. Aber in unserem Zusammenhang, wo V. 4. 5 ganz deutlich eine Begründung für den Jubel der Völker sein sollen, ist sie unmöglich richtig. Der bloſse Wunsch oder auch die feste Hoffnung, daſs Jahve einmal die Heiden unterwerfen werde, kann für diese kein Grund sein, jetzt schon Jahve zuzujauchzen. Bleibt mithin nichts anderes übrig, als mit den Meisten anzunehmen, der Vf. schildere hier etwas bereits Geschehenes, so ergeben sich wieder bedeutende Schwierigkeiten. Wo in Israels Geschichte gab es denn einen so gewaltigen Gottessieg, daſs der Psalmist rufen konnte, er hat Völker unter uns getrieben, Nationen unter unsre Füſse? Man denkt an die Siege der Urzeit, an die Ausrottung der Kanaanäer. Gewiſs haben die Psalmen dies Thema oft gewählt und (vgl. ψ 78. 105. 106. u. s. w.) oft mit überschwänglichen Worten diese »Gottessiege« gepriesen, aber in keinem derselben heiſst es, »ihr Heiden klatscht deshalb in die Hände, ihr Völker jauchzet« — sondern alle ohne Ausnahme wenden sich an die Gemeinde Israels. Was endlich die Auslegungen betr., die mit V. 4 an einen Sieg über Edom (Olsh.) oder Philistäa denken (Hitz.), so kommen sie um deswillen nicht in Betracht, weil derartige geringe Erfolge mit V. 4 nicht gemeint sein können.

Ich glaube, alle diese Schwierigkeiten sind gehoben, wenn wir mit Stade annehmen, dafs der Vf. mit V. 4. 5 sich in die mess. Zeit versetzt, dafs er an den grofsen Vernichtungskampf denkt, den Jahve siegreich dann zu Ende führen wird. Er sieht dieses von der Zukunft erst erhoffte Ereignis im Geist als schon vollzogen, er sieht den gewaltigen Kriegshelden Jahve, wie er die Feinde seines Volkes vernichtet, er hört den Jubel der Welt, den sie Jahve als auch ihrem König darbringt. So allein, glaube ich, ist der sonst unverständliche Jubel der Welt (in V. 2) begründet. Alle Welt jauchzt Jahve zu, denn jedes mufs seine Allmacht anerkennen, die er im Kampf bewies, und sich freuen über das herrliche mess. Reich, das nunmehr begonnen hat.

Dem widerspricht יַדְבֵּר keineswegs. Der Form nach ist es ein elliptisches Imperfekt. Ähnliche Formen ohne ו liegen ψ 11, 6 יַמְטֵר, 78, 26 יַסַּע vor. Was aber die Bedeutung betrifft, so ist es mit Giesebrecht, Z. A. T. W. 1881, 321 und Siegfried im Hebr. Wörterbuch als Aramaismus zu fassen.

Zur Worterklärung ist folgendes noch zu bemerken: Die Bedeutung »treiben« im Sinn von »gewaltsam unterwerfen« (so Hengst. gg. Stier) ist durch ψ 18, 48 [1]) (vgl. die Wiedergabe in 2 Sam. 22, 48 durch מוֹרִיד), durch die Übersetzung der LXX ὑπέταξεν, dann im hebr. Text durch das תחתינו und תחת רגלינו gesichert.

תחתינו: Unser Psalm gehört zu den Wirpsalmen (Ps. 21. 33. 46—48. 50. 67. 79—81. 90. 95. 98—100. 105. 113. 115. 117. 124. 126. 136. 137. 147 u. s. w.) Die in ihm Redenden sind die jüdischen Gemeindeglieder, die sich im Gottesdienst vereint haben. Dies ist aus den Psalmen

---

[1]) Der »Schwanengesang« Davids noch von Nowack (Hupf[3] I, S. 279) für diesen in Anspruch genommen, kann getrost 700 Jahre nach D. angesetzt werden, er ist m. E. einer der jüngren Psalmen. Vgl. Cornill, Einl. S. 119 f., Schwally, das Leben nach dem Tode S. 122 Anm.

selbst durch Beachtung der Worte, die zu dem »Wir« in Parallelismus stehen (z. B. sind die »Wir« ψ 124. 115 gleich Israel, ψ 79. 80. 95. 100 etc. gleich עַמְּךָ), der Attribute, die sich die im Psalter redende Person oder die Personen beilegen, der Feinde, die sie bedrängen, deutlich erkennbar. (vgl. Stade G. d. V. I. II, 213 f., Smend, Z. A. T. W. 1888, 49 ff.). Da Smend die Frage nach dem Ich der Psalmen genau behandelt und, wie ich glaube, trotz der Ausstellungen Stekhovens Z.A.T.W. 1889, 131 ff. mit Evidenz nachgewiesen hat, dafs die redende Person im Psalter meist die nachexil. Gemeinde ist, da ferner für unseren Psalm Bäthgen und Cheyne (vgl. auch dessen allgemeines Urteil in the origin of the psalter S. 277) das Gleiche annehmen, so kann ich hier auf weitere Ausführungen, die zu weit führen würden, verzichten.

הִדְבִּיר תַּחַת vgl. dazu ψ 18, 48, dann auch ψ 18, 40 und 2 Sam. 22, 40: תכריע תחת.

תחת רגלינו vgl. Thren. 3, 34 und ψ 18, 39: לדכא תחת רגליו und יפלו תחת רגלי. Die לאמים sind heidnische Nationen. Die Frage, ob sie mit den V. 1 und dann V. 10 genannten identisch sind, läfst sich nicht entscheiden. Es ist überhaupt den mess. Stellen eigen, dafs sie seit Ezechiel zwischen den Heiden überhaupt und den speziellen Feinden Israels meist nicht genau unterscheiden. Zum Beweis nur eine Stelle, die aber charakteristisch ist für die ganze nachexilische Zeit. Joel IV, 12 f. Jahve hält Gericht über כל־הגוים, weil sie Israel verkauften בגוים: schliefslich entpuppen sich die כל־הגוים als Tyrus, Sidon und Philistäa!

Was das Wort לאם anlangt, so findet es sich in alter Sprache blos Gen. 25, 23 und 27, 29. Alle andren Stellen, die sehr zahlreich sind, sind jung. Es sind die Psalmenstellen 2, 1. 7, 8. 9, 9. 44, 3. 15. 47, 4. 57, 10. 65, 8. 67, 5. 105, 44. 108, 4. 148, 11. 149, 7., dann Prov. 11, 26. 14, 28. 34. 24, 24, dann Jes. 17, 12. 13.[1]) 43, 4. 9. 41, 1.

[1]) Jes. 17, 12. 13 ist nach Stade, Z. A. T. W. 1883, S. 16 sekundär,

34, 1.[1]) 49, 1. 51, 4. 55, 4. 60, 2. Jer. 51, 58. Hab. 2, 13[2]). Bemerkt sei, daſs es in keiner Prosastelle sich findet und daſs das gänzliche Fehlen bei der vorexilischen Prophetie befremden muſs.

Eine zweite Ruhmesthat Jahves gibt Vers 5 an.

In diesem Vers ist eine Abweichung der LXX zu verzeichnen, sie liest statt נחלתנו : נחלתו. Letzteres könnte so aufgefaſst werden, daſs mit ihm nicht wie im M. T. das Land sondern das Volk Israel gemeint sei. Dem kommt nun allerdings zu Gute, daſs faktisch im Psalter unter Jahves נחלה oft das Volk Israel verstanden ist, (so parallel עמך, עמו Ps. 28, 9. 78, 62. 94, 5. 14. 106, 40, dann vgl. עם נחלתך 106, 5 und ישראל נחלתו Ps. 78, 71) und daſs ψ 33, 12 die Phrase בחר יי לנחלה לו so aufzufassen ist, dagegen בחר את־נחלה im Sinn von »ein Land auswählen« nirgends zu belegen ist. Allein LXX verrät noch, daſs sie denselben Text las wie M. T., da sie das in ihrer Übersetzung unverständliche לנו des M. T. beibehalten hat.

Die Vorstellung, daſs Jahve Israel eine נחלה gibt oder gegeben hat, läſst sich in zweifellos vorexilischen Stellen und besonders vor dem Dt. nicht belegen. Die einzigen Stellen, in denen sie vorzuliegen scheint, Jer. 3, 18 und 12, 14 sind sekundär: Jer. 3, 18, weil das Exil Juda's vorausgesetzt ist[3]), Jer. 12, 14 ff., weil es den Zusammenhang von 12, 7—13 und Cp. 13 stört und einen tröstlichen Nachschub darstellt. Auch sind in dieser Stelle die Güter des mess. Reiches ganz andre als die, die Jeremia sonst erwartet, und die Hoffnung auf die Heidenbekehrung paſst

---

weil aus jesajanischen Phrasen zusammengesetzt und in den Zusammenhang nicht passend.

[1]) Jes. 34 ist gleichalterig mit dem auffallend ähnl. Abschnitt Jes. 13. 14, nach Cornill, Einl., 144 f. am Ende des Exils entstanden.

[2]) Hab. 2, 13 sekundär vgl. Stade, Z. A. T. W. 1884, S. 154 ff., Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten V, 165.

[3]) vgl. Stade, Z. A. T. W. 1883, 14 f.

auch in nicht seine Gedankenwelt. (vgl. auch Stade, Gesch. d. V. Isr. I, 676 Anm. 1.)

Schaltet man diese beiden Stellen aus, so findet sich die Vorstellung, dafs Israel eine נחלה empfangen soll oder hat, zuerst bei Dtjesaia (49, 8) dann besonders bei den Deuteronomisten (Dt. 12, 10. 19, 3. 31, 7. 32, 8. Jos. 1, 6); dementsprechend heifst Israels Land eine נחלה, so bes. bei den Deuteronomisten (Dt. 4, 21. 12, 9. 15, 4. 19, 10. 20, 16. 21, 23. 24, 4. 25, 19. 26, 1. 1 Reg. 8, 36. 51. 53)[1]), dann in der Chronik (II, 6, 27) und Ezech. 47, 14 also an lauter exilischen und nachexilischen Stellen. Wir haben es also in ψ 47, 5. mit einer sehr jungen Vorstellung zu thun. Dies ist leicht verständlich; solang im Volk noch das Bewufstsein lebte, wie schwer es den Vätern einst gehalten, sich Besitz und Habe zu suchen (Ri. 18, 1. בקש), konnte man nicht annehmen, dafs Jahve seinem Volk ohne jede Mühe ein Erbe »verliehen« habe. Dies Bewufstsein schwand aber erst im Exil, als der Zusammenbruch des Staates alle diese geschichtlichen Erfahrungen mit zusammenrifs.

Wir haben nunmehr danach zu fragen, wann dies Auswählen des Erbes für Israel geschah. Auch hier wollen Manche יבחר wie ידבר als Wunsch fassen, allein dies ist uns durch die Entscheidung, die wir bei ידבר haben treffen müssen, verwehrt. Wenn die Hoheit Jahves als vorhanden durch die Heiden anerkannt werden soll, so mufs der Grund für diese Anerkennung ebenfalls eine Thatsache, kann er kein blofser Wunsch sein. Aufserdem herrscht ja auch durch den ganzen Psalm hindurch die beschreibende Manier, ein plötzlicher Übergang zum Wunsch ist hier aber keineswegs motiviert. Man mufs in יבחר wie in ידבר also ein

[1]) Dazu dafs 1 Reg. 8, 15—53 jung ist, vgl. Stade, Gesch. II, 7 Anm. 2. Hinsichtlich der Herleitung der Dt.-stellen von den Deuteronomisten kann ich mich hier nicht verantworten, da es zu weit führen würde.

elliptisches Imperfekt sehen. Dann aber ist wie bei ידבר ein doppeltes möglich; entweder bezieht sich das V. 5 Angedeutete auf die Urzeit des Volks oder auf ein Ereignis der nächsten Vergangenheit des Vf., resp. der Zeit, in die er sich versetzt. Beide Ansichten haben ihre Vertreter gefunden. Bäthg. und Hüpf.[3] entscheiden sich für die erstere. Sie meinen, der Vf. denke an die Zeit der Erwählung des Volkes in der Vergangenheit. Dann ist es jedoch sehr auffallend, dafs die der Erwählung zeitlich nachfolgende Ausrottung der Kanaanäer hier in V. 4 vorausgenommen ist. Sehen wir aber mit andren in V. 4 einen Hinweis auf die Besiegung der Edomiter u. s. w., so hat V. 5 überhaupt keinen Zweck (trotz Hitzig). Ich glaube, dafs wie der Vf. sich in V. 4 in die mess. Zeit versetzt, er es auch hier thut und finde demgemäs hier den Gedanken ausgesprochen, dafs Israel nach Vernichtung der Feinde seine mess. נחלה von Jahve bekommt. Was seine mess. נחלה ist, möge das Folgende klar stellen.

Seit Ezechiel ist es ein stehender Zug in der mess. Hoffnung, dafs Israel im mess. Reich eine gewaltige Gebietsvergröfserung erfahren werde, dafs es das Land Palästina in einem Umfang besitzen soll, wie es ihn nie zuvor besafs. Die Grundstelle, auf die alle späteren Ausführungen zurückgehn, ist Ezech. 47, 13 ff., wo genau das Gebiet aller Stämme angegeben wird. Auffallend ist schon hier, dafs Jahve dem Propheten sagt, er erfülle damit ein Versprechen, das er den Vätern des Volkes einst zugeschworen habe. Diese Gedanken treten an einer Anzahl anderer Stellen ebenso scharf hervor. Vgl. Mich. 7, 12 »jenes Tages werden deine Grenzen weit hinausgerückt« wegen der Verheifsung, die einst V. 20 an Abraham und Jakob erging. Dann Jes. 11, 14: »sie werden sich auf den Abhang der Philister im Westen stürzen, vereint werden sie die Länder des Ostens plündern, über Edom und Moab werden sie ihre Hand ausstrecken und Ammon

wird ihnen dienstbar sein.« Jer. 49, 2 »es kommt die Zeit, da lasse ich Rabba der Ammoniter Kriegsgeschrei vernehmen und sie soll zu einem Schutthügel werden ... da soll denn Israel seine Erben wieder beerben.« Meiner Meinung nach liegen ψ 47, 5 ähnliche Vorstellungen vor. Bäthgen wendet ein, wenn nicht an die einmalige Erwählung in der Urzeit gedacht sei, so müſste ישיב stehen. Allein dem halte ich Obad. V. 17 entgegen: »auf dem Berg Zion soll Rettung sein, er soll als Heiligtum gelten und die vom Haus Jakobs werden ihre Besitztümer (wieder) einnehmen.« Obwohl unter den »Besitztümern« Gebietsteile verstanden sind, die nach dem ganzen Zusammenhang Israel schon früher besaſs, so heiſst es doch blos: sie werden es in Besitz nehmen, von Wiedergabe ist nicht die Rede. Begriffe wie Wiedererobern etc. sind der mess. Hoffnung völlig fremd. Es handelt sich ja bei den Gütern, die das mess. Reich bringt nie um Besitz früher schon Besessenen sondern blos um vollkommenen Besitz dessen, was Israel eben nur in armseliger und dürftiger Weise besitzt. Wenn mess. Stellen weissagen, mit dem mess. Reich komme rechte Gotteserkenntnis, von Jerusalem gehe dann die Thora aus, dann ist das blos insofern ein Wiederaufkommen alter Verhältnisse, als wieder ganz Israel wie vorher Jahve verehrt, aber die Hauptsache ist doch, daſs auch die Heiden Jahve dienen, und das ist allerdings ein Ideal, das vorher n i e verwirklicht war. So erhoffte man von der mess. Zeit nicht Rückgabe des früher innegehabten Besitzes, sondern Besitz des ganzen den Vätern einst verheiſsenen herrlichen Landes, das jedoch in diesem Umfang und in dieser Herrlichkeit das historische Israel nie besessen hatte. Dieses Land ist dem Zusammenhang der Stelle nach die נחלה von ψ 47, 5. Es ist das »Kanaan der Väter«, das Land in seinen idealen Grenzen oder, wie Hupf. richtig sagt, das potenzierte Kanaan. Dies wählt Jahve für Israel aus d. h. er gibt es

jetzt, nachdem er die Heiden, die zuvor es z. T. bewohnt hatten, unterworfen hat [1]).

Für unsere Auffassung erhalten wir eine Stütze in גאון יעקב. Die Ausleger übersetzen es mit »alles, worauf Jakob d. h. Israel stolz ist« (so schon Theodor v. Mops.), also das herrliche Land Palästina, wie es zu Zeiten des Vf. war. Diese Deutung hat, obwohl in der alten Sprache der »Stolz Jakobs« den Hochmut desselben bedeutet (Am. 6, 8. Jer. 13, 9), manches Richtige. Falsch ist an ihr blos, daſs man an das jetzige Land Palästina denkt. War es ein herrliches Land, in dem das Volk wohnte, widersprach dem nicht alle Erfahrung? Zu diesen Zweifeln kommt nun noch, daſs Jes. 4, 2 (»an jenem Tage wird das Gesproſs Jahve's den Geretteten zum Schmuck und die Frucht des Landes zu Stolz und Herrlichkeit gereichen«) als גאון des geretteten Volkes das fruchtbare Land der mess. Zukunft bezeichnet wird. Mithin findet unsre Erklärung der נחלה als des zukünftigen mess. Erbes Israels auch in dem Worte גאון יעקב seine Bestätigung.

Es erübrigt noch, einige Bemerkungen zur Worterklärung zu machen.

Wie oben genauer motiviert wurde, fassen wir יבחר als elliptisches Imperfekt, aus den gleichen Gründen liest Hupf. יַרְחִב »Jahve möge vergröſsern.« Daher kommt es, daſs bei ihm נחלה, das er richtig auf das potenzierte Kanaan der Zukunft gedeutet hatte, doch wieder zum gegenwärtigen Besitzstand Israels wird. Allein dem gegenüber ist zu beachten, daſs הרחיב nirgends mit נחלה sondern nur mit גבול im Sinn von Grenze verbunden wird (Dt. 12, 20. Am. 1, 13) und von Jahve ausgesagt sonst stets

---

[1]) Vgl. die interessante Stelle ψ 82, 8 »mache dich auf Gott, richte die Erde, du wirst in Besitz nehmen die Heiden« d. h. das Heidenland so richtig Riehm-Hupf.[2], anders Bäthg., Olsh., Hupf.[1, 3] »Erbherr der Heiden.«

»Raum schaffen« (Dt. 33, 20. Gen. 26, 22) bedeutet. Aufserdem gibt יבחר ja einen ganz guten Sinn.

יעקב: Der Name Jakob kommt im A. T. sehr häufig vor. Wenden wir uns zuerst an die prophetischen Stellen, so ist er zu belegen: Am. 3, 13. 6, 8. 7, 2. 5. 8, 7. 9, 8. Hos. 10, 11. 12, 3. 13. Jes. 2, 3. 5. 6. 8, 17. 9, 7. 10, 20. 21. 14, 1. 17, 4. 27, 6. 9. 29, 22. 23. Dtjes. 40, 27. 41, 8. 14. 21. 42, 24. 43, 1. 22. 28. 44, 1. 2. 5. 21. 23. 45, 4. 19. 46, 3. 48, 1. 12. 20. 49, 5. 6. 26. 58, 1. 14, 59, 20. 60, 16. 65, 9. Jer. 2, 4. 5, 20. 10, 16. 25. 30, 7. 10. 18. 31, 7. 11. 46, 27. 28. 33, 26. 51, 19. Ezech. 20, 5. 37, 25. 28, 25. 39, 25. Obadja V. 10. 17. 18. Mich. 1, 5. 2, 7. 12. 3, 1. 8. 9. 4, 2. 5, 6. 7. 7, 20. Nah. 2, 3. Mal. 1, 2. 2, 12. 3, 6. im ganzen an 83 Stellen.

Gehen wir von dem ältesten Propheten, Amos, aus, so ist bei ihm Jakob ein gebräuchlicher Name für das Nordreich (vgl. 3, 13 zus. mit Bethel, 7, 2. 5 mit Haus Jerobeams und 7, 9 mit Isaak u.s.w.). Dem kann 6. 8 und 9, 8$^{b}$ nicht widersprechen, denn sie sind beide zu beanstanden. 9, 8$^{b}$ ist schon längst wie ganz 9, 8$^{b}$—15 [1]) als späterer Zusatz erkannt worden und 6, 8 kann nach dem ganzen Zusammenhang blos auf das Nordreich gehen (vgl. V. 6 der Schaden Josephs). Wenn 6, 1 sich an Samaria und Zion wendet, so ist Zion mit Schwally zu beanstanden (Z. A. T. W. 1890. S. 227). Wie bei Amos ist es auch bei Hosea. Jakob ist Hos. 10, 11 das Nordreich im Gegensatz gegen Juda. Es läfst sich das wohl damit erklären, dafs man im Nordreich, im Gegensatz zu dem abtrünnigen Juda, den eigentlichen Kern der Nation sah und deshalb den Namen der Nation »Israel-Jakob« im besonderen Sinn auf das Nordreich übertrug. Als die Katastrophe von 722 eintrat, ging der Name Jakob-Israel all-

---

[1]) Schwally, Z. A. T. W. 1890, S. 226f. beanstandet die Verse 11—13, Stade dehnt dies Urteil auf 9, 8$^{b}$—15 aus, ebenso kürzlich Wellhausen, Skizzen V., S. 93f.

mählich auf Juda als den hervorragendsten Teil des Volks über, was sich im Exile endlich verfestigt, so dafs bei Dtjesaia wie bei sämtlichen nachexilischen Schriftstellern Jakob-Israel der gebräuchliche Name für die exil. resp. nachexilische jüdische Gemeinde ist. In diesem Sinn gebraucht auch der Psalter den Namen (vgl. 14, 7. 20, 2. 22, 24. 24, 6. 44, 5. 46, 8. 12. 47, 5. 53, 7. 59, 14. 75, 10. 76, 7. 77, 16. 78, 5. 21. 71. 79, 7. 81, 2. 5. 84, 9. 85, 2. 87, 2. 94, 7. 99, 4. 105, 6. 10. 23. 114, 7. 132, 2. 5. 135, 4. 146, 5. 147, 19.)

Hier an unsrer Stelle ist Jakob die Gemeinde der Frommen, die nach Gottes Verheifsung bei Beginn der messianischen Zeit »den herrlichen Schmuck des messianischen Landes« bekommen soll.

Endlich haben wir zum Schlufs noch zu betrachten das אשר־אהב. Fast alle Exegeten beziehen es auf Jakob, so dafs damit der Grund der Belehnung angegeben ist; anders LXX, Kimchi und A., die darin eine nähere Bestimmung zu dem ganzen Ausdruck sehen (vgl. τὴν καλλονὴν Ἰακὼβ ἣν . . .) Letztres dürfte wohl richtig sein, da ähnliche Phrasen ψ 87, 2 und 78, 68 vorkommen (vgl. אהב שערי ציון מכל משכנות יעקב und הר ציון אשר־אהב).

Vers 6 sieht der Vf. plötzlich Jahve unter Jauchzen einziehen in sein Heiligtum.

עלה verstehen manche Exegeten (Stier, Hitz.) vom Einzug der Bundeslade in den Tempel, andere (Bäthg., Hupf.) geben zwar zu, dafs der Ausdruck an unserer Stelle עלה בתרועה ובקול שופר von dem Einzug der Lade 2 Sam. 6, 15 entlehnt sei, glauben aber, der Dichter habe dies altbekannte Bild benutzt, um in ihm auszudrücken, dafs Jahve seine Herrschaft in Zion wieder angetreten habe; Hengstb. leugnet jede Beziehung auf die Lade, die zur Zeit unseres Psalms nicht mehr bestanden habe und denkt an das Hinaufziehen Jahve's in den Himmel, Del. endlich kombiniert beide Auffassungen, so dafs die hier geschilderte

Rückgeleitung der Lade in den Tempel als das historische Substrat der triumphierenden Auffahrt Jahve's in den Himmel aufzufassen sei.

Um zu einer Entscheidung zu kommen, bemerken wir, dafs עלה sowohl nach dem Himmel (vgl. Jer. 51, 53. Am. 9, 2) wie nach Zion gerichtet sein k a n n. Letzteres ist als term. techn. in alten wie jungen Stellen zu belegen (vgl. die Lexica). Von Jahve wird עלה blos noch ψ 68, 19. Gen. 17, 22. 35, 13 gebraucht. Davon scheiden die beiden letzten Stellen, weil ohne Zielangabe, aus, obwohl nach dem ganzen Zusammenhang blos der Himmel als Ziel gemeint sein kann. Anders ist es mit der hochinteressanten Stelle ψ 68, 19 ff., die uns den Zug Jahve's in den irdischen Tempel schildert, so wie derselbe nach der Hoffnung des Psalmisten sich dereinst abspielen wird. Die מרום, zu der Jahve emporsteigt, ist nicht der Himmel (Bäthg.) sondern Zion [1]). Dies ist aus dem Folgenden mit Sicherheit zu entnehmen, wo von den Sängern und Saitenspielern [2]) geredet wird, die Jahve's Zug geleiten, denn diese können doch nicht auch mit zum Himmel emporsteigen. Die vielen parallelen Züge, die diese Schilderung mit ψ 47 hat, verbunden mit der Thatsache, dafs der Einzug Jahve's in den Tempel auf Zion sehr oft in messianischen Gemälden erscheint [3]), veranlafst mich, auch in ψ 47, 5 an den Zug in den irdischen Tempel zu denken. Dieser Auffassung kommt zu Hülfe, dafs עלה resp. sein Hifil auch für die historischen Einzüge des Jahve der

---

[1]) Freilich ist מָרוֹם oft ein poetischer Ausdruck für den Himmel (vgl. Jes. 33, 5. 32, 15. 57, 15. u. s. w.), allein es steht auch für den Berg Zion (vgl. Jer. 31, 12 מרום ציון).

[2]) Die Beziehung, die Bäthgen unserem Psalm gibt, scheint mir nicht richtig zu sein. Dafs V. 26 auf eine Dankprozession zu beziehen sei, scheint mir ausgeschlossen, weil es V. 25 heifst »die Züge m e i n e s  G o t t e s.«

[3]) vgl. Stade Z. f. Th. u. K. 1892 II, S. 381.

Lade der term. techn. ist (vgl. 1 Sam. 7, 1. 2 Sam. 6, 2. 1 Reg. 8, 1. 4 u. s. w.) und dafs die in unsrem Vers vorkommende Phrase עלה בתרועה ובקול שופר auch 2. Sam. 6, 15 beim Zug der Lade sich findet. Dafs die Lade zur Zeit unsres Psalms nicht mehr bestand (Hengstb.), macht zur Sache nichts aus, denn grade in den späteren Zeiten taucht sie in der mess. Hoffnung wieder auf und zwar nicht blos als Bild (Bäthg.) sondern als wirklicher Gegenstand, der dann im mess. Reich seine alte Bedeutung wieder erlangen soll.

תרועה steht in vorexilischen und exilischen Stellen vom Kriegsgeschrei (Jos. 6, 5. 20) und Jubelgeschrei (1 Sam. 4, 5. 6). Ob es auch vom Lärm musikalischer Instrumente gebraucht wurde, ist unsicher, da die übrigen Stellen, an denen das Wort vorkommt: 2 Sam. 6, 15 'בת ובקול שופר, Am. 1, 14 'בת ביום מלחמה, Jer. 4, 19. 49, 2 תרועת מלחמה, Zef. 1, 16 'יום שופר ות, Am. 2, 2 'בת בקול שופר, Ez. 21, 27 'להרים קול בת, Jer. 20, 16 im Parallelismus zu זעקה, eine Entscheidung nicht zulassen. In nachexilischen Stellen bezeichnet es nicht blos jedes laute Schreien (Hiob 8, 21. Esr. 3, 11—13. Hiob 39, 25. 33, 26, auch 2 Chr. 15, 14) sondern besonders auch den Lärm musikalischer Instrumente. So redet man von 'שופר ת Lev. 25, 9, 'חצצרות הת Num. 31, 6. 2 Chr. 13, 12, von תקע תרועה Num. 10, 5. 6 und dementsprechend von einem יום התרועה nicht als einem Kampfes- oder mess. Gerichtstages (Zef. 1, 16) wie in vorexilischer Zeit sondern als einem besondren Fest des Lärmblasens (vgl. noch Lev. 23, 24 und Num 29, 1). Im Psalter kommt תרועה 5 mal vor (27, 6. 33, 3. 47, 7. 89, 16. 150, 5). Vom Lärm der Musik steht das Wort 33, 3 נגן בתרועה, 150, 5 'צלצלי ת; an den andern Stellen ist nicht zu entscheiden, was mit 'ת gemeint sei; 47, 7 ist die Bedeutung einer Freudenbezeugung durch V. 2 gesichert.

In ψ 47 tritt als nähere Bestimmung zu 'ת noch

בקול שופר. Der Schofar ist im vorexil. Sprachgebrauch blos das Signalhorn der Krieger (so richtig Stade in Siegfr.-Stade, Hebr. Wörterbuch). Man gibt damit das Signal zum Aufgebot des Heerbannes (Ri. 3, 27. 6, 34. 1 Sam. 13, 3. 2 Sam. 20, 1. Hos. 8, 1. Am. 3, 6. Jes. 18, 3. Jer. 51, 27), das Warnungssignal beim Überfall (Hos. 5, 8. Jer. 6, 1. 17. 4, 5. 19. 20. Ez. 33, 3—6), das Signal zum Beginn des Kampfes Sach. 9, 14, zum Sturm (Hos. 6, 4. 8. 13. 16. 20. Ri. 7, 18. 21), zum Abbruch des Kampfes (2 Sam. 2, 28. 18, 16. 20, 22). Ganz allgemein ist Posaunenhallhören gleichbedeutend mit Krieg erleben (Am. 2, 2. Zef. 1, 16. Jer. 42, 14). Nur als Signalhorn kommt der Schofar auch bei der Königsproklamation zur Verwendung. Nirgends ist unter Schofarblasen bei derselben eine lang andauernde Musik sondern immer blos ein kurzes Signal verstanden, in das die ganze versammelte Menge mit dem Königsruf einfällt. Vgl. 2 Sam. 15, 10: »wenn ihr das Posaunensignal hört, dann sollt ihr rufen, Absalom ist König geworden.« Dann 2 Reg. 9, 13 ff., wo die Kameraden Jehus in den Schofar stofsen und rufen: Jehu ist König. Endlich 1 Reg. 1, 34 »ihr sollt stofsen in die Posaunen und rufen, es lebe Salomo der König«, was V. 39. 41 auch genau so geschieht. Diese Signalstöfse sind nicht zu verwechseln mit der andauernden Musik, die bei solchen Gelegenheiten oft nachfolgte. Ein ausgezeichnetes Beispiel ist 1 Reg. 1, 40 und 2 Reg. 11, 14. Das Signal mit dem Schofar geben dabei stets ganz bestimmte Leute (vgl. 2 Reg. 9, 13. 1 Reg. 1, 34), von der darauf folgenden Musik mit חליל und חצצרה heifst es jedoch, dafs das ganze Volk sie bewerkstelligt habe. Auf ein Signalhorn weist auch der laute, helle Ton, der nach Jes. 58, 1 dem Schofar eignet.

Diesem Resultate können Ex. 19, 16. 19 und 20, 18 sowie 2 Sam. 6, 15 nicht widersprechen; denn an den beiden ersten Stellen soll mit der Posaune ja auch ein

Signal gegeben werden, nämlich beim Erscheinen Gottes, und passen alle Stellen, so wird auch 2 Sam. 6, 15 keine Ausnahme machen.

In den exilischen und nachexilischen Stellen ist dieser Sprachgebrauch z. T. noch gewahrt. Neu ist in ihnen, dafs der שופר nicht blos beim Militär (Job. 39, 24. 25. Neh. 4, 12. 14. Sach. 9, 14. Jes. 18, 3. 27, 13.[1]) Joel 2, 1. 15) sondern auch im Kult Verwendung findet. Es ist auch der Name für ein kultisches Instrument (Lev. 25, 9), mit dem z. B. Neujahr angeblasen wurde. Die Gestalt scheint dieselbe wie früher zu sein, da er in Psalmen (150, 3. 98, 6) und Chronik (II 15, 14) immer noch zu kurzen stofsweisen Signalen verwandt wird. (תָּקַע ψ 150, 3. 81, 4).

In ψ 47, 6 können wir nichts genaueres ausmachen, da (vgl. oben) der ganze Vers aus 2 Sam 6, 15 entlehnt zu sein scheint.

Vers 7 und 8 nehmen die Aufforderung zum Preise Jahve's (V. 2) wieder auf. Alle Welt, die das gesehen, was zwischen V. 3 und 6 in seinen Hauptzügen geschildert wurde, soll Jahve lobsingen. Was sie sahen, fafst dann V. 8, entsprechend V. 3, in den Satz zusammen: »Jahve ist König über die ganze Erde.« Mithin ist der Grundgedanke des Psalms, für den das Vorhergehende blos Begründung war, die mess. Herrschaft Jahve's über die ganze Erde. Ihr voraus ging die Besiegung der Feinde (V. 4), die Austeilung des mess. Erbes (V. 5) und der Zug Jahve's in sein Heiligtum (V. 6). Dort schaut der Psalmist nunmehr den Gott der Welt, dort ist er, der König geworden und auf seinen heiligen Thron sich gesetzt hat.

Diese Auffassung stellt sich besonders derjenigen

---

[1]) Die hier erwähnte »grofse Posaune« spielt als die von den Toten erweckende Posaune des letzten Gerichtes in der Apokalyptik und im Christentum eine grofse Rolle.

Bäthgens gegenüber. Seiner Ansicht nach schildert V. 3 bis 5 blos Thatsachen aus Israels Vorzeit, mit V. 6 wende der Dichter sich der Gegenwart zu, jetzt erst komme er auf sein eigentliches Thema, den Lobpreis über Jahve's Einzug in den neuerbauten Tempel. Ähnlich früher Ewald, und jetzt Cheyne, the orig. S. 176. Ich habe zu V. 4 nachzuweisen versucht, dafs dieser V. 4 auf die Siege in Israels Vorzeit nicht passen will. Hier will ich blos noch kurz die zeitliche Veranlassung streifen, die B. dem Psalm gibt. Es soll von mir gewifs nicht in Abrede gestellt werden, dafs es einer von Dtjesaia's Gedanken und Hoffnungen befruchteten jüdischen Phantasie möglich gewesen wäre, auch einmal die ganze Welt zum Lob ihres Gottes aufzurufen. Aber dazu konnte die ganze Zeit des Tempelbau's von 520 doch wohl keine Veranlassung bieten. Ich glaube, es hiefse die Stimmung der Zeit der Restauration verkennen, wenn man ein Lied wie ψ 47 als Ausdruck wirklicher Erlebnisse der Gemeinde gefafst, in ihr für möglich halten wollte. Konnte man in Serubbabels Zeit auf Jahve's auch den Heiden erkennbare und bekannte Thaten hinweisen, warum dann die Mutlosigkeit und Verzagtheit, warum das geringe Gottvertrauen, das nach Haggai für diese Zeit so typisch ist? Sollte es möglich sein, dafs man solche Lieder, wie Bäthgen richtig betont, damals im Gottesdienste sang? Gibt es einen gröfseren Gegensatz: die Gemeinde, die nach den übereinstimmenden Berichten des Haggai und Sacharia in dürftigster Armut lebte, die in ihren messianischen Hoffnungen fast völlig enttäuscht nur dem Drängen der beiden Propheten nachgab und zum Tempelbau sich entschlofs, die nur deshalb den Bau zu Ende führte, weil die beiden Männer Gottes stets die herrlichste Zukunft, die sofort eintreten werde, ihr vor Augen malten — die sollte in ihrem offiziellen Gottesdienst ihre Lage geschildert haben in so herrlichen Worten wie Psalm 47 es thut?

Ich halte dies nicht für wahrscheinlich. Was in ψ 47 vorliegt, ist meines Erachtens Hoffnung, freilich objektiviert wie eine Thatsache der Gegenwart.

זמר »singen zu Musikbegleitung« kommt 40 mal im Psalter, dann noch Jes. 12, 5. 2 Sam. 22, 50. 1 Chr. 16, 9 und im Deborahlied Jud. 5, 3 vor. Von Musikinstrumenten werden zu זמר genannt כנור (ψ 98, 5. 71, 22. 147, 7) und נבל עשור (ψ 33, 2. 144, 9). Genaueres läſst sich nicht ausmachen, hat auch für unsere Frage keine besondere Bedeutung.

Statt אלהים liest LXX לאלהינו. Dies dürfte wohl die ursprüngliche Lesart sein, da im parallelen Glied למלכנו steht. Allerdings steht nichts im Wege, hier זמר mit dem acc. des Obj. verbunden zu finden. Das Wort זמר wird verbunden 1) mit לְ vgl. 1 Chr. 16, 9, ψ 33, 2. 71, 22. 23. 75, 10. 66, 4. 101, 1. 104, 33. 105, 2. 144, 9. 146, 2. 149, 3. 147, 7. (לאלהנו) 92, 2. 135, 3. 2 Sam. 22, 50, ליהוה: 9, 12. 30, 5. 98, 5. Jud. 5, 3. ψ 27, 6. 2) mit אֶל ψ 59, 18 sonst nicht; 3) mit dem Akkusativ: ψ 21, 14 (גבורתך), mit שֵׁם יי ψ 7, 18. 9, 3. 61, 9. 68, 5. 66, 4 mit אדני ψ 68, 33, mit Akkusativsuffix 30, 13. 57, 10. 108, 4. 138, 1, sonst noch ψ 66, 2. 147, 1. Jes. 12, 5.

מלכנו. Jahve heiſst in V. 3 König über die ganze Erde, ebenso V. 8. Dies hindert den Vf. nicht, ihn hier als »unsern König« d. h. als König der Gemeinde Juda's zu bezeichnen. Hitzig legt groſses Gewicht darauf, daſs der Titel מלכנו für Jahve blos noch Jes. 33, 22 vorkomme (S. 256). Es ist ihm das ein Beweis für seine Annahme, ψ 47 sei von Jesaja verfaſst. Dem gegenüber ist zu bemerken, daſs das mit מלכנו völlig gleichartige מַלְכִּי (da ja »Wir« und »Ich« im Psalter dieselbe Person nämlich die Gemeinde ist) sich im Psalter noch 5 mal findet (Ps. 5, 3. 44, 5. 68, 25. 74, 12. 84, 4). Die Verwandtschaft mit Jes. 33 läſst sich sonst nicht beweisen und beschränkt sich darauf, daſs allerdings Jes. 33 aus der Zeit stammt,

wo die Psalmendichtung besonders blühte, wenn es nicht etwa gar in Abhängigkeit von einzelnen Psalmenstellen entstanden ist. Von einer Verfasserschaft des Jesaja kann also bei ψ 47 noch weniger wie Jes. 33 die Rede sein (vgl. Stade, Z. A. T. W. 1884, 256 ff.). Die Gemeinde nennt Jahve »ihren« König, weil sie weifs, dafs sie zu ihm in einem besonderen Verhältnis steht, gradeso wie sie den Gott der ganzen Welt im spezifischen Sinn »ihren» Gott zu nennen pflegt. Daher die Verbindung מלכי ואלהי Ps. 5, 3. 84, 4.

In dem משכיל, das die Heiden singen sollen, sieht man ein besonderes Lied (Bäthg.), sei es ein feines, kluges Lied (Ew., Cheyne), einen Lobgesang (Hitz.), ein Lehrgedicht (Hupf., Hengstb.), ein Denklied (Stier) oder eine fromme Betrachtung (Del.); dem gegenüber fassen LXX, Luther, Stade (Z. f. Th. u. K. 1892) es als Adverbium: συνετῶς, klüglich, verständig. Allein משכיל als Adverbium ist sonst nicht zu belegen. Man wird deshalb mit den Meisten darunter ein Lied besonderen Charakters (so bes. Bäthg.) verstehen müssen. Genaueres läfst sich allerdings auch mit Hülfe der Übersetzungen m. E. nicht ausmachen.

Wie Vers 7. 8 den Versen 2 und 3, so entspricht Vers 9. 10 den Versen 4 bis 6, sie bringen nämlich wieder einzelne Züge aus dem Zukunftsbild.

מלך אלהים oder, wie wohl ursprünglich dastand, מלך יהוה »Jahve ist König geworden« kommt noch ψ 93, 1. 96, 10.[1]) 97, 1. 99, 1. Jes. 24, 23. 52, 7. Mich. 4, 7 vor. Der Ausdruck erinnert sehr an den bei Königsproklamationen üblichen Huldigungsruf vgl. 2 Sam. 15, 10 »und ihr sollt rufen, Absalom ist König geworden in Hebron«; 2 Reg. 9, 13 »und sie riefen, Jehu ist König geworden.« Dafs auch ψ 47, 9 diesem üblichen Grufs für den neuen König nachgebildet ist, kann man aus den messianischen

[1]) 1 Chr. 16, 31 kommt nicht in Betracht, weil es zusammengesetzt ist aus Ps. 96, 11a. 10a.

Stellen Jes. 52, 7 und ψ 96, 10 ersehen. ψ 96, 10 »rufet unter den Heiden aus, Jahve ist König geworden.« Jes. 52, 7 »wie lieblich sind die Füſse des Freudenboten, der Frieden kündet, der zu Zion spricht, dein Gott ist König geworden.«

Die Analyse von ψ 47 nötigt uns, das מלך אלהים gerade so aufzufassen, wie in diesen Stellen, also als den Jubel- und Huldigungsruf der Gemeinde über den Beginn der mess. Herrschaft Jahves über alle Welt. Daſs die mess. Herrschaft gemeint sei, wurde ja schon in V. 3 klarzulegen versucht. Das dortige Resultat findet hier seine Bestätigung darin, daſs sämtliche oben zu מָלַךְ יְהוָה angeführten Stellen sich in die mess. Zeit versetzen. So Jes. 52, 7. Dann Mich. 4, 7, wo auf die Schilderung der Herrlichkeit des mess. Reichs, zu dem alle Heiden strömen, es heiſst: »ich will, was abseits geraten, am Leben erhalten und was in die Ferne gekommen, zu einem zahlreichen Volk machen und Jahve wird König auf Zion sein in Ewigkeit.« Ebenso Jes. 24, 23, wo es nach der Gerichtsschilderung V. 1—22 plötzlich heiſst: »Jahve Zebaot ist König geworden auf Zion und in Jerusalem.« Ebenso, um einmal Psalmenstellen anzuführen ψ 93. 96. 97. 99. Ich greife ψ 93 heraus. Er schildert den Herrschaftsantritt Jahve's: »Jahve ist König geworden, er hat sich in Hoheit gekleidet u. s. w.« Ähnlich wie ψ 47 kommt der Vf. nun auf die Zeit kurz vor dem Beginn des mess. Reichs zu sprechen und deutet wie 47, 4—6 in V. 3. 4 einige Züge aus der vorausgehenden Kampfeszeit an, allerdings blos Züge aus dem Naturleben. Die Psalmen 96. 97. 99 schildern Jahve's Erscheinen zum Gericht, das für den Vf. mit dem Beginn seiner Königsherrschaft über alle Heiden zusammenfällt.

Beachten wir diese parallelen Schilderungen, so rückt ψ 47 uns viel näher, und die Gedankenentwicklung desselben wird uns erst verständlich. Der ψ versetzt uns in

die mess. Zeit; alle Welt soll dem gewaltigen König Jahve ihre Huldigung darbringen. Denn eben ist er, nachdem er die Feinde zu Boden geworfen und das mess. Erbe ausgeteilt hatte, hinaufgezogen in sein Heiligtum, begleitet von der jubelnden und spielenden Menge; eben hat er unter dem Huldigungsruf des Volkes sich auf seinen heiligen Thron gesetzt d. h. seine mess. Herrschaft hat er begonnen. Jetzt erst wird klar, weshalb die Völker (in V. 2) in die Hände klatschen und dem König zujauchzen sollen. Und auch der Zug zum Tempel rückt uns näher; denn auch er ist wie die meisten Schilderungen unseres Psalms von den Ceremonien bei der Königsproklamation entlehnt. Es war nach 1 Reg. 1, 40 Sitte, dafs nach der Proklamation der Neugesalbte in feierlicher Prozession hinaufzog (עלה) in die königliche Burg und dafs hinter ihm viel Volks mit Musik und unter lautem Jauchzen nachfolgte. Und wie in ψ 47 auf den Zug (V. 6) die Inthronisation folgte (V. 9), so auch in alter Zeit bei der Königsfeier, denn ausdrücklich wird sie an mehreren Stellen als eine besondere Ceremonie erwähnt (vgl. 2 Reg. 11, 19. 1 Chr. 29, 23).

Gewifs kann der Ausdruck עלה בתרועה ובקול שופר aus 2 Sam. 6, 15 entlehnt sein, allein das Bild selbst mufs, wie der ganze Zusammenhang unserer Stelle lehrt, den Ceremonien bei der Königsinthronisation entnommen sein. Die Parallelen, die sich hier in ψ 47 dazu aufweisen lassen, fordern dies unbedingt.

Zur Worterklärung von V. 9 ist noch Folgendes zu sagen: על־גוים: in den Königshuldigungsruf wurden solche näheren Bestimmungen aufgenommen, vgl. 2 Sam. 15, 10 בחברון, Jes. 24, 23 בהר ציון, Mich. 4, 7 dsgl.

ישב »er hat sich gesetzt.« In dem Ausdruck selbst liegt nicht angedeutet, wo sein Sitz ist, denn er kommt mit בשמים (ψ 2, 4. 123, 1 u. s. w.) und mit ציון (9, 12) vor. Doch ist dem Zusammenhang nach (vgl. das zu עלה

bemerkte) an den irdischen Tempel zu denken. Bäthgen legt auf ישב Nachdruck; darin liege, daſs Jahve den Tempel vorher verlassen hatte, also sei hier an den Einzug Jahves nach dem Exil zu denken. Ich habe die Herleitung des Psalms aus der Zeit kurz nach dem Exil schon bei Besprechung von V. 7 zurückgewiesen. Hier will ich blos die Deutung von ישב, auf die B. sich stützt, noch kurz betrachten. Daſs Jahve den (irdischen oder himmlischen) Tempel verlassen hatte, liegt gewiſs in unserem Verse. Allein nirgends ist angedeutet, daſs mit dem »Verlassen des Tempels« die Katastrophe von 597 gemeint sei. Der Vf. kann ebensowohl an Jahve's Auszug zum Gericht über die Feinde denken. Heiſst es doch auch Sach. 14 »ich will versammeln alle Heiden nach Jerusalem zum Kampf . . . . dann aber wird Jahve ausziehen (יצא) und kämpfen gegen sie.« Hier ist mit יצא ganz deutlich der Auszug in der Zukunft gemeint. Dann Jes. 42, 13 »der Herr wird ausziehen wie ein Held . . . .« nämlich in der mess. Zeit. Mich. 1, 3 »Jahve wird ausziehen von seinem Ort, er wird herabsteigen, über die Höhen der Erde dahinschreiten.« Der Ort, auf den Jahve sich nach unserem Verse gesetzt hat, ist der כסא קדשו, sein heiliger Thron. קדש ist Alles, was mit Jahve in Verbindung steht. Dies ist eine der ältesten Vorstellungen in Israels Religion. Nun zieht sich zwar durch die ganze Entwickelung der israelitischen Religion ein steter Fortschritt in der Klärung und Ausgestaltung grade dieser Idee. Allein niemals hat es das Judentum hier zu einem Abschluſs gebracht. Die physischen Elemente, die die Merkmale des altisraelitischen קדש-begriffes waren, sind im Judentum keineswegs abgestreift, sie treten zeitweilig sogar in ihrer ganzen Schärfe wieder hervor (so z. B. bei Deuterosacharia) und wenn z. B. auch ein Jesaja sich gegen diese Auffassung mit der ganzen Macht seiner Persönlichkeit wehrte und auf Versittlichung des Heiligkeitsbegriffes drang, so ging das für

die jüdische Religion ziemlich verloren. So sehen wir, dafs auch im Psalter noch ganz unbedeutende Gegenstände, sofern sie nur zu Jahve, dem Heiligen Israels in Beziehung treten, heilig heifsen (hl. Schmuck ψ 29, 2. 96, 9. 110, 3. hl. Berg 15, 1. 48, 2. 99, 9. hl. Tempel 5, 8. 11, 4u. s. w. hl. Gebiet ψ 78, 54 u. s. w.)

In Vers 10 sieht der Psalmist nun, wie die Heidenfürsten zu ihrem König Jahve sich versammeln, um seine Macht und Einzigkeit anzuerkennen.

נדבי עמים. Das Wort נדיב im Sinne von »Edler, Führer, Fürst« kommt im Psalter noch 83, 12. 118, 9 und 146, 3 (in sprüchwörtlicher Redensart), 113, 8 (= 1 Sam. 2, 8) und 107, 40 (Citat aus Hiob 12, 21[a]. 24[b]) vor und wird gebraucht sowohl von fremden wie israelitischen Fürsten.

Aufser diesen Psalmenstellen und den schon berührten 1 Sam. 2, 8 und Hiob 12, 21 findet sich das Wort im A. T. noch: Jes. 32, 5. 8. 13, 2. Hiob 21, 28. 34, 18. Prov. 8, 16. 17, 7. 26. 19, 6. 25, 7. HL 7, 2 und Num. 21, 18; alle diese Stellen sind — mit Ausnahme von Num. 21, 18 — sehr jung. Die Bedeutung ist die allgemeine wie im Psalter, nur scheint mir Jes. 32, 5. 8 mit dem Wort einen ganz besonderen Sinn zu verbinden. Wenn es dort heifst, im mess. Reich »wird man den נבל nicht mehr נדיב nennen . . . . denn der Frevler redet Frevel und sein Sinn bereitet Unheil . . . . sondern der נדיב wird Edles thun und auf Edlem beharren«, so dürfte der Vf. wohl eine ganz bestimmte Klasse, die der נדיבים, im Auge haben. Hier in ψ 47 ist das Wort von allem üblen Beigeschmack frei. Es bezeichnet hier die Fürsten der Heiden.

Diese Heidenfürsten heifsen am Schlufs unseres Verses »Schilde der Erde.« Die Meisten erklären diesen etwas auffallenden Titel nach Analogie des Titels מגן für Jahve (vgl. ψ 18, 3. 84, 12. 144, 2 u. s. w.) und verweisen auf Hos. 4, 18 als Parallele. Allein Hos. 4, 18, wo scheinbar

מגנים von Fürsten steht, ist verderbt, man hat mit LXX statt מגניה : מגאנם zu lesen. Eine andere Erklärung (Briggs bei Cheyne) denkt bei den Schilden an die Sitte, sie als Siegeszeichen im Tempel aufzuhängen. Allein wenn diese Sitte auch Ez. 27, 10 und Cant. 4, 4 zu belegen ist, so ist der Gedanke gesucht und paſst zudem nicht in unseren Zusammenhang. Ebenso unmöglich ist, מגנים als Abkürzung von אִישׁ מָגֵן (Prov. 6, 11. 24, 34) zu nehmen. Vielleicht hat man mit Stade Z. A. T. W. 1893 S. 322—324 in מגני spätere Correktur für ein ursprüngliches שלטי zu sehen, das der Abschreiber שְׁלָטֵי las, während es שַׁלִּטֵי wäre zu lesen gewesen. Dazu paſste gut die Übersetzung der LXX κραταιοί, das doch eher eine Wiedergabe von שַׁלִּטֵי als von מגני (שְׁלָטֵי) ist. Das Wort שַׁלִּיט übersetzt LXX sonst mit ἐξουσιάζων (Koh. 7, 19. 8, 8. 10, 5) oder mit ἄρχων (Gen. 42, 6), welche beiden Ausdrücke dem Sinn nach Synonyma zu κραταιοί sind.

אלהי אברהם kommt im Psalter nur hier vor. Abraham wird aber nicht deshalb genannt, weil jene Heidenfürsten sich blos zur vormosaischen Religion, wie einst Abraham sie übte, verpflichteten (so Hitzig), denn für die spätere Zeit ist A. ein ebenso frommer Jude gewesen wie die nachmosaische Judenschaft und sein Gott derselbe wie der des Mose. Auch soll damit nicht gesagt sein, daſs diese Heidenvölker wie einst Abr. vom götzendienerischen Wesen sich losmachen würden, denn von einer solchen That weiſs weder J noch PC etwas und wenn sie auch an manchen Stellen des A. Ts. hätte zwischen den Zeilen gelesen werden können, so konnte bei einem Abraham das Judentum auf derartiges gar nicht verfallen. Endlich ist A. nicht deshalb genannt, weil grade in ihm nach der Verheiſsung alle Erdenstämme Segen gewinnen sollen (Stier, Hengstb.), denn eine derartige Weissagung findet sich im A. T. überhaupt nicht. Gen. 12 und die anderen Stellen, auf die man sich gewöhnlich beruft, besagen blos,

dafs alle Welt sich den Segen und das Glück des von Gott gesegneten Abraham wünschen wird. (Vgl. u. A. Smend, A. Tl. Religionsgeschichte S. 99).

Alle diese Ausdeutungen tragen etwas hinein, was in ψ 47 nicht liegt. »Gott Abrahams« ist der Gott der Patriarchen, der Gott des Volkes, Jahve, wie deutlich aus Stellen wie Gen. 24, 12. 27. 42. 48. 26, 24. 28, 13. 31, 42. 53. 32, 10. Ez. 3, 6. 15. 16. 4, 5. 1 Chr. 29, 18. 2 Chr. 30, 6. 1 Reg. 18, 36 hervorgeht.

עם אלהי אברהם im Zusammenhang eine Bezeichnung der Heiden, ist, mag man das oder ein Volk Gottes übersetzen, sehr auffallend. Hengstenberg sieht diesen Ausdruck als Name für Israel an und glaubt, נאסף sei hier mit dem Akkusativ der Richtung verbunden also »sie versammeln sich zu dem Volk des Gottes Abrahams hin.« Daran ist richtig, dafs der Ausdruck »Volk Gottes« an all den Stellen, wo er vorkommt, mit Ausnahme von Jes. 19, 25 stets auf Israel zu beziehen ist, ja sogar einen besonderen Ehrennamen desselben darstellt. Allein Hengstenberg's Ansicht ist unhaltbar, weil die Construktion von נאסף, die sie voraussetzt, nicht zu belegen ist. Übersetzt man aber — gestützt darauf, dafs Jahve in der mess. Zeit auch Ägypten »sein« Volk nennen will (Jes. 19, 25) — »es haben sich gesammelt Völkerfürsten, ein Volk des Gottes Abrahams«, dann ist der Nachsatz $10^b$ als Begründung von $10^a$ nicht zu verstehen; er könnte höchstens besagen, dafs alle Völker zusammengehören, weil sie ja alle Gottes sind, und das wird hier nicht erwartet. Da nun LXX statt עַם: μετὰ τοῦ θεοῦ also עִם liest,[1]) so

[1]) עִם und עַם wird öfter verwechselt; so z. B. Dan. 9, 26 עַם, LXX συν; Ri. 5, 11, wo statt des עַם (= λαος LXX) zu lesen ist עִם (vgl. Stade im Hebr. Wörterbuch); die von Schleusner Novus thesaurus V. T. noch angeführte Stelle ψ 104, 4 habe ich nicht aufzufinden vermocht, es liegt wohl ein Druckfehler vor (vgl. Bd. 3, 534).

fragt sich, ob wir ihr folgen können, da nach den obigen Ausführungen eine Änderung geboten scheint. נאסף und seine Synonyma werden mit לְ, אֶל־, עַל und acc. loc. verbunden. Deshalb liefst Rosenmüller, indem er עַם beibehält, לְעַם. Dies scheint mir nach dem oben Bemerkten ausgeschlossen, da V. 10[b] dann gar keine Bedeutung hätte. Beachten wir umgekehrt, dafs die Versammlung der Heiden zu Jahve, ihre Bekehrung zu ihm in der mess. Hoffnung ein stehender Zug ist, so werden wir nicht לְעַם, אֶל־עַם oder עַל־עַם, sondern nach Analogie von גור »Gast sein bei jmd.« mit LXX עִם lesen (vgl. Lev. 25, 6. 45. 1 Reg. 17, 20) oder על־אלהי nach Stellen wie 2 Sam. 17, 11. Ez. 39, 17, wo נאסף על im Sinn von »um jemand sich versammeln« vorkommt.

Nachdem diese textkritische Frage erledigt ist, wollen wir nunmehr die Bedeutung von Vers 10[a] feststellen. Fast alle Exegeten haben erkannt, dafs V. 10 unmöglich auf ein Ereignis aus Israels Geschichte bezogen werden kann. Darin hat Olshausen, der ihn auf die Teilnahme der edomitischen Grofsen am Siegesdankfest, das wegen ihrer Besiegung in Jerusalem gehalten worden sein soll, deutet, entschieden das Unrechte getroffen. Denn es ist ganz undenkbar, dafs man im Tempelgottesdienst seitdem gesungen habe, »die Fürsten *der* Völker haben sich zum Gott Abrahams versammelt, Jahve hat sich sehr erhöht.« Aber ebenso falsch ist es, V. 10 als Wunsch für die Zukunft zu fassen. Mit Recht hat Olsh. das betont, denn wollte der Vf. einen Wunsch ausdrücken, dann hätte er Jussiv oder Imperfekt aber nicht das Perfekt נאספו setzen sollen. Zudem steht V. 10 mit V. 1—9 in einem solch klaren Zusammenhang, dafs von V. 10 dasselbe zu gelten hat wie von V. 1—9. Ist das »Jahve ist König geworden« und das »er zog hinauf« für unseren Vf. vollendete Thatsache, woran kein Exeget zweifelt, so ist es auch das נאספו in V. 10. Und versetzt der Psalmist sich mit מלך

יהוה u. s. w. in die mess. Zeit, dann auch mit dem נאספו, das sonst schlechterdings nicht erklärt werden kann. Ich finde in V. 10 also den Gedanken ausgesprochen, dafs die — aufserhalb der idealen Grenzen des mess. Landes wohnenden — Heidenfürsten zu Jahve, der sich eben als den Herren und König der ganzen Welt erwiesen hat, sich hinzudrängen, um ihn als ihren Gott anzuerkennen und ihm ihre Huldigung darzubringen. Dies ist aber ein stehender Zug in der mess Hoffnung. Vgl. Sach. 8, 20f. »noch wird es geschehen, dafs Völker .... herbeikommen, die Bewohner der Städe werden zu einander hingehen und sagen: lafst uns hinziehen, um Jahve zu begütigen und zu suchen.« Oder Sach. 14, 16. »alle, die dem Gericht entrannen, werden Jahr für Jahr hinaufziehen nach Jerusalem, um sich vor Jahve dem König niederzuwerfen und das Laubhüttenfest zu feiern.« An jenem Tage heifst es ψ 86, 9 »werden alle Völker, die Jahve geschaffen hat, kommen und vor ihm sich niederwerfen und seinem Namen Ehre geben«, »sie werden kommen von den Enden der Erde, um Jahve zu dienen« (ψ 102, 23), alle bringen sie Geschenke und Tribut (72, 10) jedes will seine Herrlichkeit schauen (Jes. 66, 18) sie werden seinen Namen anrufen und Schulter an Schulter ihm dienen (Zef. 3, 8) vgl. noch ψ 22, 28. Jes. 2, 3. 60, 3. Sach. 9, 7 u. s. w.

Vers $10^b$ gibt den Grund an, weshalb die Fürsten ihm dienen müssen, sie gehören ihm ja an. לאלהים: mit Recht erinnert Del. an 1 Sam. 2, 8 »denn Jahve gehören die Säulen der Erde an.« Auch diese Vorstellung ist, wie so viele in unserem Psalm erst nach Dtjesaja möglich gewesen. Erst mit seiner Predigt von Jahve dem Gott der Welt und Schöpfer des Weltalls konnten Gedanken wie 47, $10^b$ entstehen. Als gute Parallele führe ich ψ 86, 9 an: »alle Völker, die du geschaffen hast, werden kommen und dich anbeten.« Die Heidenfürsten gehören Jahve an, weil er sie schuf.

Zum Schlufs heifst es von Jahve מאד נעלה. Die meisten: »Jahve ist sehr erhaben«, Stade: »sehr hat er sich erhöht«, beides ist grammatisch zulässig. LXX: ἐπήρθησαν, auf κραταιοί bezogen, ist unmöglich. Zu ergänzen ist »über alle Götter« wie es ψ 97, 9 heifst (so Bäthg.) oder vielleicht »über alle Völker« (vgl. zu diesem Ausdruck ψ 113, 4. 46, 11. 99, 2). Ohne solche Ergänzung finden sich ähnliche Ausdrücke von Jahve gebraucht ψ 138, 6 (רם) Jes. 2, 11 (נשגב) u. s. w. Jedenfalls ist mit diesem letzten Wort noch einmal die ganze Würde und Erhabenheit unseres messianischen Gemäldes zum Ausdruck gebracht.

---

Er erübrigt zum Schlufs noch ein Wort über die Abfassungszeit unseres Psalms. Wie bei den Psalmen überhaupt, so ist auch hier eine genaue zeitliche Fixierung äufserst schwierig. Dazu kommt, dafs sich Ps. 47 nicht leicht in eine Gruppe mit anderen Psalmen eingliedern läfst, die etwa alle von demselben Vf. hergeleitet werden könnten. Die Versuche, die man in dieser Hinsicht bis jetzt gemacht hat (bes. Hitzig), erweisen sich bei genauer Betrachtung als unhaltbar.

So ist man lediglich auf die Sprache und die religiösen Ideen desselben angewiesen. Die Sprache weist uns in die spätere Zeit (vgl. den Aramaismus ידבר). Dazu kommt, dafs hinsichtlich seiner relig. Gedankenwelt der Psalm völlig von der Predigt Dtjes. abhängig ist, wie im Vorhergehenden zur Genüge gezeigt wurde. Beachtenswert ist ferner die Verwandschaft mit einzelnen Gedanken, die sich in den Produkten der reproduzierenden prophetischen Schriftstellerei (Mich. 4. 7, Zef. 3, Jes. 24—27, Sach. 14, Joel 4, Jes. 11, Jer. 46—51, Jes. 32. 33 u. s. w.) finden.

Nimmt man alle diese Punkte, die bei der Exegese zu genauerer Besprechung kamen, zusammen, so ergibt sich: Eine genaue zeitliche Ansetzung von ψ 47 ist nicht möglich, doch dürfte die Abfassung in der nachexilischen Zeit aufser allem Zweifel sein, die Verlegung in den Anfang der griechischen Zeit durch Gedankeninhalt und Sprache am meisten gerechtfertigt erscheinen.

W. Keller'sche Druckerei (E. Bommert) Giefsen.

64232